

# DIONISOS, EL ZODÍACO Y EL GRIAL

## Interpretación simbólica de ciertos pasajes órficos\*

Javier Martínez Villarroya

[javiermartivi@hotmail.com](mailto:javiermartivi@hotmail.com)

**Resumen.** A partir de ciertos fragmentos órficos especulamos sobre el cáliz del dios del vino. Sospechamos que tales textos expresan ideas que perduran de diversas formas en la mitología del Viejo Mundo. Proponemos una interpretación astronómica.

**Abstract.** With some orphic fragments we speculate about the calyx of the wine's god. We suspect some ideas expressed by those texts remain with different forms in the Old World's mythology. We propose an astronomical interpretation.



Cristo en el zodiaco, norte de Italia, s.XI, detalle. En los exteriores (no se observa en esta imagen) aparecen las cuatro estaciones. Extraído de Roob (2006: 63)

\* El presente escrito tiene su origen en una ponencia para el “3er Coloquio de Estudiantes de Letras Clásicas (*Studeo Novis Rebus*) de la Universidad Nacional Autónoma de México”, y su lectura acaeció el 19 de abril de 2006 en Ciudad de México. Aquí hemos añadido algunos detalles más. Parte de la investigación ha sido elaborada con el apoyo económico del DURSI y el FSE.

## Introducción

Ciertos textos de la literatura griega son atribuidos por las fuentes a Orfeo, a los órficos, al Teólogo, etc. Otros son mencionados como saber (o decir) sagrado. Tales textos generaron multiplicidad de posiciones historiográficas, abarcadas entre las que consideraron el orfismo como una corriente de cierta homogeneidad y existente desde época arcaica y las que negaron su existencia y consideraron el término “órfico” como un mero calificativo aplicable a fuentes tardías.<sup>1</sup> A finales del siglo XIX e inicios del XX fue común atribuir a los seguidores de Orfeo toda una gama de ideas, textos, prácticas y ritos, a menudo sin demasiada justificación. Contra tales radicalismos hubo una reacción hipercrítica, encabezada por Wilamowitz, que ubicó la temporalidad de este movimiento religioso no antes de la época tardohelenística. En la actualidad, sobre todo debido a la aparición en el siglo XX de algunos de estos tipos de textos en laminillas áureas (en Hipona, en Pelina, en Entella), en las láminas de hueso de Olbia y en el *Papiro de Derveni*, las posiciones hipercríticas están siendo revisadas, y las creencias órficas vuelven a considerarse más antiguas, para lo que no se considera necesario afirmar la homogeneidad y ni tan siquiera la existencia de un “movimiento órfico”. En general, por un lado se considera que en ciertos pasajes de la literatura griega arcaica resuena la doctrina órfica,<sup>2</sup> y que las características fundamentales de la misma pueden encontrarse fuera de la propia Hélade desde épocas antiguas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Bernabé (2004).

<sup>2</sup> Por ejemplo, Píndaro (fr. 129, 131a Sn.-Maehl, citado por Bernabé (2004: 11)) habla de los ciclos de la reencarnación. Numenio (fr. 34) atestigua una creencia común, a saber, que las almas habitan en la Vía Láctea y pasan por el zodíaco, descendiendo por Capricornio y ascendiendo por Cáncer, interpretando la Odisea. Simon Weil (2005), por ejemplo, constantemente alude a las influencias órficas de autores de épocas antiguas, como Esquilo, Platón, etc.

<sup>3</sup> Herodoto (IV, 94-95), Eliade (1985: 35ss.), etc..

<sup>4</sup> Los fragmentos órficos se reproducen según la numeración y traducción de Bernabé (2003). El reproducido en primer lugar es el fragmento 3. Dicen cosas similares los fragmentos 1, 19, 74, 101, 337, 378, etc. Sobre esto puede leerse a Bernabé (1996), quien describe la historia de la fórmula y sus variantes. No necesariamente la secuencia debe significar o que los profanos se queden fuera del conocimiento a exponer (para evitar el sacrilegio) o que los incultos no entiendan lo que se va a exponer. Ambas posibilidades pueden ser complementarias, o incluso una misma en la antigüedad.

## A oídos sordos, palabras necias. El esoterismo órfico

“Hablaré a quien es lícito hablar; cerrad las puertas profanos”<sup>4</sup>

Diversos fragmentos repiten esta idea de forma idéntica o similar, reconociendo explícitamente que los textos contenían símbolos, metáforas y fórmulas que sólo el sabio e iniciado podía comprender. Por lo tanto, es legítimo y necesario intentar desvelar el simbolismo esotérico que ocultan, para lo que la imaginación es un instrumento clave. Dadas las limitaciones de espacio impuestas, presentamos un escrito que, en vaivén y sin previo aviso, salta de unos textos a otros con la intención de ilustrar algunos de los fundamentos de nuestra propuesta final: a saber, que la imagen de doce personajes alrededor de un decimotercero que lleva un cáliz sagrado probablemente se encuentra ya entre los órficos.

Mitología comparada

### La sibila Noche

“Y Zeus [... llegó a la cueva, donde] se sentaba Noche, sabedora de todos los oráculos, inmortal nodriza de los dioses”;<sup>5</sup> “[...] y le concedió el don de la profecía (Tiempo a Noche) totalmente libre de engaño.”<sup>6</sup>

La noche no es sólo el caos primigenio de donde nacen los dioses. Es la matriz de los mismos, y porque está sentada, su posible asiento.<sup>7</sup> Si los dioses son lo ontológico, lo que define el Ser, y no seres cualesquiera, entonces la Noche es el No-Ser desde donde se arranca el Ser.<sup>8</sup> Los dioses, el poder, se asientan en un lugar ingobernado, ingobernable e in formulable (porque el decir es poder, y el poder, decir).<sup>9</sup> La estructura del mundo se superpone al in-finito, que por definición carece

---

<sup>5</sup> Fr. 6.

<sup>6</sup> Fr. 113.

<sup>7</sup> Matriz en el sentido que usa Platón en el *Timeo* para describir el concepto de *xóra*, aquello que define como nodriza del Ser (Sallis, 1999). Frankfort (1981) interpreta a Isis, la diosa madre egipcia, como el asiento del poder, dado que entiende que es una personificación del trono. Para nuestro caso, téngase en cuenta el fragmento 6 según la numeración que aquí estamos usando, que además reproducimos más adelante.

de estructura porque no tiene límites, como explica Platón.<sup>10</sup> Paradójicamente, es en ese infinito en donde pueden leerse las estructuras que determinan el modo de ser de los entes (las cosas, lo mundano). De otra forma: los mortales son lo visible, los dioses la perspectiva desde donde se ve y la Noche la posibilidad de otras perspectivas, lo indecible e irreducible a mirada alguna, la materia sin idea. Pero la lectura ontológica que este pasaje inspira se entremezcla con la *óntica*: los cuerpos celestes, divinos, condicionan esencialmente a los humanos.<sup>11</sup> Por eso la Noche, personificación del cielo nocturno, tiene el don de la profecía, porque a ella están circunscritas las estructuras (los dioses) que nos mandan. En otras palabras: que es en la noche, por el ordenamiento de los cuerpos celestes que Tiempo ha hecho, en donde puede leerse el futuro. Como se ve, el axioma fundamental de la astrología aparece en los textos órficos.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Heidegger (2001); Martínez Marzoa (2000).

<sup>9</sup> García Calvo (2002).

<sup>10</sup> Como dijimos, en el *Timeo*. Una estatua de oro es una cosa. Su figura es su Ser y el oro aquello que queda más allá del Ser, el No-ser o sede del Ser, la materia amorfa. Los Textos Herméticos dicen cosas parecidas (*Corpus Hermeticum*, XIII, 6; V, 3 y XI, 16).

<sup>11</sup> Heráclito (B 62) dice “los inmortales son mortales y los mortales inmortales, viviendo aquéllos la muerte de los otros, y muriendo los otros la vida de aquéllos”.

<sup>12</sup> Parece que muchos oráculos delficos aparentemente sin sentido se tornan descifrarles bajo el prisma de la geografía sagrada. Los antiguos proyectaron el cielo en la tierra, atribuyendo a determinada parte de la superficie terrestre un animal guía o tótem concreto que coincidía con uno de los del zodiaco. Así, por ejemplo, cuando el oráculo mencionaba determinado animal respondiendo a una pregunta sobre una nueva fundación, estaba refiriéndose a determinada zona de la tierra, y basando su respuesta en la astrología (Richer, 1970).

## El huevo, Luminoso y la serpiente de variadas formas animales



Escultura que representa a Helena  
naciendo del huevo, 425-400 a.C..  
Metaponto, tumba de la localidad  
de Torretta Potenza, Soprintendenza  
Archeologica della Basilicata.

“El tercer principio después de estos dos se originó de ellos, digo, del agua y de la tierra, y fue un dragón dotado por naturaleza de cabezas añadidas, una de toro y otra de león, y en medio de ellas el rostro de un dios. Sobre sus hombros tenía alas y se llamaba Tiempo desconocedor de la Vejez y Heracles”;<sup>13</sup> “Este Heracles engendró un huevo descomunal”;<sup>14</sup> “(I (...) y sobre su cabeza una monstruosa serpiente que adoptaba las más variadas formas de animales (II [...]) (un huevo) que, lleno de fuerza de quien lo había engendrado, se partió en dos por causa de la fricción. Su parte superior acabó por ser el Cielo, y la que se fue para abajo, la Tierra. Y también apareció un tercer dios bicórpore. // (III) ¿Qué persona dotada de discernimiento [...] aceptaría que Fanes, que fue el dios primogénito (pues fue él el que salió del huevo) tuviera cuerpo o forma de dragón?”;<sup>15</sup> “Por ello el Teólogo forja la imagen del viviente más completo aplicándole las cabezas de un carnero, un toro, un león y una serpiente. | | Por ello Orfeo llamó a este dios Fanes [...], le atribuyó figuras de animales [...] y le dio aspectos multiformes”.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Fr. 76, I.

<sup>14</sup> Fr. 79, II.

<sup>15</sup> Fr. t80.

<sup>16</sup> Fr. 129.



“Neck-Amphora” griega. Helena saliendo del huevo, pintada por Python (aprox. 350-340 a.C.). Se encontró en el corredor de la tumba 24 de Andrioulo. Pastum, antigua Poseidonia, museo de sitio. Foto tomada por Ada Cortés, a quien le agradezco que me informara de esta pintura.

Los órficos hablan recurrentemente de un dragón en relación con diversos animales de forma harto confusa. Por un lado, describen a Tiempo (también llamado

Heracles) como el dragón policéfalo que pone el huevo cósmico. Por otro, pintan a Fanes, el primogénito nacido del huevo, de forma muy parecida. En ocasiones se ha propuesto que ambos personajes se solapan. De Tiempo dicen que tiene una cabeza de león, otra de dios y una tercera de toro además de alas doradas y forma serpentina. De Fanes, que tiene aspectos multiformes de figuras animales, que tiene cabeza de carnero, toro, león y serpiente y que sobre su cabeza tiene una monstruosa sierpe que adopta las más variadas formas animales. Proponemos que esa serpiente es la eclíptica, el zodíaco o rueda de la vida, el camino que el sol recorre en un año.<sup>17</sup> Las diversas cabezas del *axis mundi* encarnado por Tiempo, y otras veces por Fanes, corresponderían a algunos de los signos zodiacales. Esta idea la fundamentamos en la mención que en estos pasajes se hace del toro, del león y del carnero (signos de Tauro, Leo y Aries respectivamente), en la mención que otros fragmentos órficos hacen de signos zodiacales,<sup>18</sup> en que se describe a una de las serpientes cambiando su forma de animal en animal y en que a Tiempo se le llama Heracles. Para que la última de estas razones tenga sentido es necesario aceptar

<sup>17</sup> Sugerimos que los órficos hablan del zodíaco empírico. No nos atrevemos a afirmar que del matemático.

<sup>18</sup> Perséfone es raptada cuando está bordando en su peplo un escorpión (fragmentos 285 y siguientes). Obviamente, si dividimos el año en tres partes y Perséfone pasa dos sobre la tierra y una en el Hades, provocando la infertilidad de los campos, la última comenzará en la constelación de Escorpión. Por otro lado, el carnero, el cabrito y el toro también son mencionados en algunas de las fórmulas órficas reconocidas como más arcaicas (fragmentos que recogemos más adelante). O. Kern (1971: 267 ss.) recoge todo un capítulo dedicado a los signos del zodíaco.

que los doce trabajos de Heracles equivalen a los doce signos del zodiaco.<sup>19</sup> A favor de esto, las interpretaciones solares de Heracles,<sup>20</sup> aunque no debe descartarse que si este héroe-dios fuese un planeta, y no el astro rey, también nuestra propuesta continuaría siendo válida.<sup>21</sup> En principio a Heracles se le encargaron diez trabajos. El hecho de que en cierto momento se ampliasen a doce invita a pensar en este héroe como una figura que recorre la eclíptica. En esta dirección apuntan los mosaicos romanos que sitúan a Heracles en medio de la escena rodeado por las cuatro estaciones y, en un segundo círculo, por los doce trabajos.<sup>22</sup> Si la hipótesis fuese cierta, un detenido análisis de la cuestión encontraría paralelismos entre los doce trabajos y los doce signos del zodiaco. La lucha del sol con las doce constelaciones equivaldría a la lucha de Hércules en sus doce trabajos. A fin de sostener esta equivalencia se nos ocurren las posibles equivalencias entre el león de Nemea y Leo, el enigmático cangrejo que aparece junto a las representaciones de la Hidra y Cáncer, el toro cretense y Tauro, las desviaciones de ríos y Acuario, el arco del héroe y sagitario o escorpión y el ceñidor de Hipólita y Virgo.<sup>23</sup> Además, Apolo le cede la barca del sol a Heracles. ¿Para hacer el mismo recorrido?

<sup>19</sup> Esto lo ha propuesto también L. Brisson para explicar el hecho de que a Tiempo los órficos lo llaman Heracles. Busca los orígenes de la figura serpentina en las influencias orientales del culto a Mitra y del Zurvan iraní. Considera que tanto las Rapsodias como la Teogonía de Jerónimo y Helánico no se remontan a antes del siglo II d.C., con lo que considera históricamente explicable las influencias iraníes.

<sup>20</sup> Krappe rastrea en un magnífico artículo el origen del Apolo anatólico, que resulta tener muchos equivalentes en todo el próximo oriente. Concluye que este Apolo, que se identifica con el sol y con el león, sería el prototipo del Heracles griego.

<sup>21</sup> No es habitual relacionar a Heracles con un planeta. En cambio, nosotros damos algunas razones para relacionarlo con Venus, a pesar de que el simbolismo solar parece el principal (Martínez Villarroja: 2005a). Recuérdese que los planetas también circulan por la eclíptica, es decir, por el zodiaco.

<sup>22</sup> En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

<sup>23</sup> También cabría preguntarse por la lucha entre Heracles y Periclímeno, quien puede cambiar de apariencia (león, serpiente, abeja...), como narra Apolodoro en su *Biblioteca mitológica* (I, 93).



Fanes órfico-mitraico rodeado por los signos del zodiaco.

Relieve actualmente en Módena, siglo II d.C.

## El brindis de Dionisos y los doce olímpicos

“Orfeo conoce también la crátera de Dionisos y dispone a otros muchos en torno a la mesa del sol”;<sup>24</sup> “Y en cuanto al soberano sol y a los dioses que hay en él, dicen los teólogos, al celebrar al Dionisos de allí: compañero de sede del Sol, que vela sobre el polo sagrado”;<sup>25</sup> “(...) Un antiguo relato aparece acerca de él (el único soberano del mundo). Es uno, lo nacido en sí, de uno solo

todos los retoños han nacido y entre ellos él mismo circula, mas ninguno de los mortales puede verlo, si bien a todos él los ve (...). Pues él mismo en el cielo bronceíneo está asentado sobre un trono de oro”.<sup>26</sup>

Estos son algunos de los fragmentos clave que inspiraron la propuesta que aquí presentamos. Dionisos es, en las *cosmoteogonías* órficas, el actual rey de los dioses, sucesor de Zeus.<sup>27</sup> Es el dios del vino y nieto de la diosa del trigo, Deméter. Es el dios más humano, dios encarnado, y dios niño que muere sucesivas veces: en una de ellas, es troceado y devorado por los titanes, a quienes Zeus fulmina para crear a la especie humana, explicando así nuestra naturaleza dual, divina y demoníaca (titánica), marcada por ese pecado original que es el haber devorado al dios del

<sup>24</sup>Fr. 335.

<sup>25</sup>Fr. 334.

<sup>26</sup>Fr. 377.

<sup>27</sup> Quizás no sólo en los órficos. Heráclito (B 52) dice que “el tiempo es un niño que juega con los dedos; el reino es de un niño”, y Dionisos, es el dios-niño.



vino encarnado en hombre. Algunos otros paralelismos entre este dios y Cristo han sido estudiados, como también entre éste y el Orfeo pastor,<sup>28</sup> pero no hemos encontrado el que aquí presentamos. Los asuntos por aclarar en el primer verso son varios: cuál es la relación de Dionisos con el sol, qué es su crátera y quiénes son los otros muchos dioses que están dispuestos en torno a la mesa del sol. El primer asunto quizás es el más complicado de plantear. Por un lado, algunos órficos parecen haber identificado explícitamente a Dionisos con Sirio:

“Algunos de los antiguos mitólogos griegos le dan a Osiris el nombre de Dioniso y de Sirio [...] y así Orfeo: Por eso lo llaman Fanes y Dioniso”.<sup>29</sup>

Fanes significa brillante, luminoso, aparente, nombre que perfectamente concuerda con la naturaleza de Sirio, el cuerpo celeste nocturno más luminoso tras la luna. Pero Osiris, por su parte, no siempre se identifica con Sirio: tanto Macrobio como Diodoro<sup>30</sup> y el *Libro de los Muertos* identifican a Osiris con el sol. De hecho, si Apolo en ocasiones juega el papel de Sol, debe tenerse muy en cuenta la especial relación que mantiene con Dionisos. Es famoso el relato que cuenta que en Delfos, cuando Apolo emigraba a visitar a los hiperbóreos (cuya etimología, “por encima del Bóreas”, invitaría a pensar en interpretaciones astronómicas), Dionisos era quien reinaba en Delfos. El segundo fragmento dice que el hijo de Perséfone es el compañero de sede del sol, y el tercero que Dionisos está sentado sobre un trono de oro y ve sin ser visto, lo que parece sugerir que o hay identificación entre el dios y el sol o que ambos tienen una relación muy estrecha.

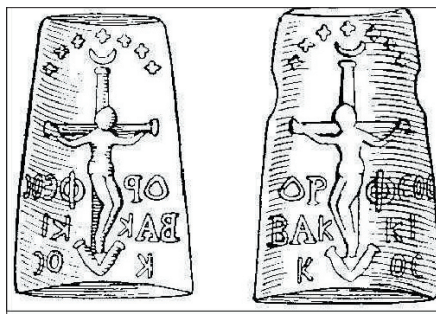
Sobre la segunda cuestión, los testimonios parecen ser menos contradictorios. La crátera de Dionisos sin duda es continente de alguna sustancia única. Para su exégesis, recurrimos a otros textos griegos: según Platón, el demiurgo mezcla y funda el alma de todo en una crátera;<sup>31</sup> según los *Textos Herméticos*,

<sup>28</sup> Por ejemplo, Guthrie, *Orfeo y la religión griega, estudio sobre el “movimiento órfico”*, Madrid, 2003.

<sup>29</sup> Fr. 60.

<sup>30</sup> Frazer (1965: 441 ss). El mismo Frazer no cree que el mito de Osiris aluda ni al movimiento del sol diario ni al anual.

<sup>31</sup> *Timeo*, 41d.



"Orfeos Bakkikos"  
crucificado. Fotografía  
tomada de O. Wulff.  
Altchristliche Bildwerke.  
Berlin, 19099, LVI,1146.

“si bien el creador (...) repartió entre todos los hombres la razón, no hizo lo mismo con el pensamiento (...). Quiso que el pensamiento se asentara entre las almas como recompensa.

-¿Y dónde lo emplazó, padre?

-Llenó con el pensamiento una gran crátera y la envió a este mundo acompañado de un heraldo que tenía la misión de proclamar a los corazones de los hombres estas palabras: ‘sumérgete en esta crátera tú que puedes hacerlo y tú que confías en que retornarás junto al que la ha enviado y sabes por qué has nacido’. Aquellos que comprendieron la proclama y se sumergieron en el pensamiento, participaron del conocimiento y se convirtieron en hombres perfectos, ‘dotados de pensamiento’”.<sup>32</sup>

Esta idea se identifica con la platónica, pero también con la órfica. Aunque no nos hemos topado con un fragmento que la describa, del reproducido se induce que la crátera órfica pertenece al dios soberano. Pero además, en algunos fragmentos órficos se identifican interpolaciones de fórmulas más arcaicas, que en lugar de estar en verso están en una especie de prosa rítmica:

“Toro te precipitaste en la leche, Raudo te precipitaste en la leche. Carnero, caíste en la leche (...)”,<sup>33</sup> “Cabrito, en la leche caí”.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> *Corpus Hermeticum*, IV, 4.

<sup>33</sup> Fr. 486.

<sup>34</sup> Fr. 488.

Nos preguntamos si estas palabras, fórmulas rituales quizás recitadas ante cadáveres, no tienen que ver con la gran crátera a la que el ser humano debe retornar si quiere participar de la inmortalidad. O con la propia Vía Láctea, el camino de leche, que en múltiples culturas se identifica con el camino de los muertos.<sup>35</sup> En ese sentido, el carnero, el toro y el cabrito quizás estarían haciendo alusión a cierta relación de algunos signos del zodiaco con el camino de los muertos. Los tres animales evocarían tres signos que son especialmente relevantes al respecto: Aries marca el inicio de la primavera, Tauro contiene a las Pléyades, situadas en uno de los límites de la Vía Láctea, y Capricornio marca el solsticio de invierno, cuando según Numenio<sup>36</sup> las almas descienden a la tierra desde la Vía Láctea.<sup>37</sup> Los órficos decían que

“el alma de los hombres en el éter tiene sus raíces”.<sup>38</sup>

Esto podría ser una forma de decir que en el éter, la esfera más elevada del mundo según Aristóteles, nuestra alma tiene su morada.

Para otra ocasión dejamos la exposición de una nueva hipótesis que se nos ocurre desarrollando este texto y que merece mucho más que un parágrafo: a saber, que una de las manifestaciones de la crátera de Dionisos es la luna. West dice que en algunos himnos Védicos, y más frecuente y claramente en los Brahmanas, Upanishads y Pranas, encontramos la idea de que “the moon is the vessel from which the gods drink *soma*”,<sup>39</sup> el líquido divino que les da la inmortalidad. Durante la segunda parte del mes los dioses se beben la luna, que por eso decrece. Vacía, acude al sol y se regenera, rellenándose durante la primera parte del siguiente mes, al mismo tiempo que da de comer a los espíritus de los muertos. Como la bebida de la inmortalidad, el *soma* es llamado *amṛta*, que es el equivalente de *ambrosía*,

<sup>35</sup> Lebeuf (1996). Del mundo clásico se citan, a parte de los órficos, a Heráclito, Cicerón y Macrobio.

<sup>36</sup> Fr. 34.

<sup>37</sup> Algo parecido hay en el mito de Er que Platón reproduce al final de la *República*.

<sup>38</sup> Fr. 436.

<sup>39</sup> West (1971: 62).



Crátera 3 de Derveni. Escena dionisiaca en bronce, tumba B de Derveni, Museo Arqueológico de Tesalónica. Los órficos a menudo incineraban a sus muertos y guardaban sus restos en recipientes como éste.

también en el sentido etimológico. Al mismo tiempo, *soma* es el zumo extraído de la planta terrestre y bebido en las ceremonias religiosas.<sup>40</sup> Por tanto, si aceptamos un substrato común a la cultura griega y a la india (aceptamos el paradigma

del indoeuropeo), podemos sospechar que en Grecia la luna es manifestación de la crátera en donde el demiurgo mezcla el material de la actual ordenación del cosmos, que es también la copa a donde los mortales retornan cuando mueren. Las pistas para la investigación que abre esta hipótesis son sin duda relevantes, pero nosotros sólo indicamos un par de ellas. Si aceptamos que la luz es a menudo símbolo del conocimiento verdadero (de la inmortalidad), decir que la luna es el vaso que contiene el líquido de la inmortalidad perteneciente al demiurgo equivale a decir que la luna contiene el brillo del sol, es decir, que lo refleja. Esta determinada concepción de la naturaleza de los astros obviamente depende de una metafísica concreta, que probablemente considera que la forma de actuar de los cuerpos celestes es manifestación de las intangibles relaciones de los principios del cosmos. Pero la idea de la luna como la crátera de Dionisos, lejos de ser una intuición pasto del escepticismo, parece corroborarse por el ciclo mítico de Dionisos. Su engendramiento y nacimiento generó diversas versiones, entre las cuales puede leerse que tras nacer y ser despedazado por los titanes, Hermes lo llevó a Zeus, quien lo resucitó y le buscó una “madre de alquiler”, Sémele.<sup>41</sup> Algunos interpretan que Sémele es la luna,<sup>42</sup> y de hecho, incluso podría suponerse que es una contracción de Selene y Mene, las dos formas de decir luna en griego, la primera del campo semántico de lo luminoso, y la segunda del de lo mensurable.<sup>43</sup> Sin duda, la leyenda

---

<sup>40</sup> West (1971: 62-63).

que narra como fue fulminada por la luminosidad de Zeus cuando éste se le mostró plenamente invita a tal interpretación. La madre de Dionisos es el recipiente de la luz, como la luna lo es del sol y la crátera del pensamiento universal. El hecho de que Semele se quedase embarazada de Dionisos cuando se tragó su corazón,<sup>44</sup> siendo así su embarazo ajeno a una unión sexual previa, sugiere una maternidad virginal y un engullimiento ritual que no debe obviarse en nuestros paralelismos con el cristianismo.

Y finalmente, ¿quiénes son los muchos dioses que acompañan a Dionisos alrededor de la mesa del sol? Sin duda, si debiésemos dar un número, éste sería el doce, el de los olímpicos, que no siempre son los mismos pero sí siempre los mismos en número. Píndaro,<sup>45</sup> Herodoto<sup>46</sup> y Aristófanes<sup>47</sup> ya aluden a los doce olímpicos como un grupo. La equivalencia con los meses o signos del zodiaco está explícitamente propuesta desde Platón,<sup>48</sup> aunque el filósofo no da cuenta de las correspondencias exactas. Eratóstenes<sup>49</sup> cita signos del zodiaco y los hace equivalentes a divinidades, pero no a las olímpicas. Arato<sup>50</sup> y Gémino<sup>51</sup> tampoco hacen equivalencias entre los doce olímpicos y las constelaciones zodiacales. Manilio es la primera fuente escrita que da relación de equivalencias entre signos del zodiaco y dioses olímpicos, y asocia cada una de esas parejas con una parte del cuerpo,

<sup>41</sup> Apolodoro, III, 4, 3; Apolonio de Rodas, IV, 1137. Bernabé (2003:196-197) dice que se puede entrever la versión de Semele también en las *Rapsodias* órficas, situándose así en contra de los que afirman que tal versión era ajena a los órficos.

<sup>42</sup> Graves (2002:70)

<sup>43</sup> Por ejemplo, fr.155. La contracción de nombres no era ajena a los textos órficos, y puede que forme parte de las estrategias esotéricas que usaban. Véase Bernabé y Jiménez San Cristóbal (2001).

<sup>44</sup> Fr.327.

<sup>45</sup> *Olímpicas*, fr.63.

<sup>46</sup> II, 4, 2; II, 7, 2; II, 43, 2; II, 43, 4; II, 46, 2; II, 145, 1. No sólo habla de los doce dioses griegos, sino que dice que éstos los adoptaron de los doce egipcios, que a su vez derivaron de la Ogdóada. Véase Gwyn Griffiths (1955). Sobre el origen egipcio de los dioses griegos hay mucha literatura. Por ejemplo, puede leerse Lattimore (1939).

<sup>47</sup> Caballero, 235.

<sup>48</sup> *Fedro*, 246e y *Leyes*, 828d. Véase García Gual (1995), en donde se menciona a Heródoto y Aristófanes como testimonios de los doce olímpicos (aunque no de su relación con los meses).

<sup>49</sup> Eratóstenes, 2004. A escorpión no lo hace equivaler con ninguna divinidad, como tampoco a los peces, a los gemelos los equipara con los Dioscuros, a Acuario con Ganimedes, a Capricornio con Pan y a Sagitario con un centauro. A la Virgen la vincula,

como hace la astrología hasta la actualidad.<sup>52</sup> En cambio, su relación no coincide totalmente con las dadas por el resto de documentos antiguos sobre el tema, a saber, los arqueológicos.<sup>53</sup> Además, el orden de dioses-signos presentados por Manilio y la mayoría de fuentes no corresponde al simbolismo que actualmente se le supone al zodiaco: mientras éstos se suceden siempre alternando el género, masculino-femenino, las fuentes no parecen seguir ese mismo patrón, como tampoco siguen la misma sucesión de elementos (fuego, tierra, aire y agua) de la rueda de la vida.<sup>54</sup> Se nos ocurre que en el supuesto de que la relación dioses-signos del zodiaco pudiese haberse dado en épocas mucho más remotas de lo que la historia puede demostrar, una forma de rastrear las equivalencias sería recurriendo a los epítetos y atributos fundamentales de los dioses, para relacionarlos con las características básicas de cada signo y, sobre todo, dado el alto grado de abstracción y suposiciones que esto supondría, con las partes determinadas del cuerpo humano a las que se vinculan los signos zodiacales.<sup>55</sup> Por ejemplo, quizás podríamos relacionar a Ares con Aries, y no como hace Manilio con Escorpión: porque Ares es varón (Escorpión es femenino) y su elemento más destacado es el casco de guerra, situado en la cabeza, el lugar de Aries. O quizás a Hera, ojos de buey, en lugar de con Acuario (como Manilio), con Tauro, que es femenino, se sitúa en los ojos y se caracteriza por ser un signo fijo de tierra (“posesivo”). Sea como sea, para la hipótesis presentada sólo es necesario reconocer que entre los antiguos existió la relación signos del zodiaco-doce olímpico.

---

no la identifica, con Deméter, al Cangrejo con Hera y al León y a Tauro con Zeus.

<sup>50</sup> Arato, *Fenómenos*.

<sup>51</sup> Gémino, *Introducción a los Fenómenos*.

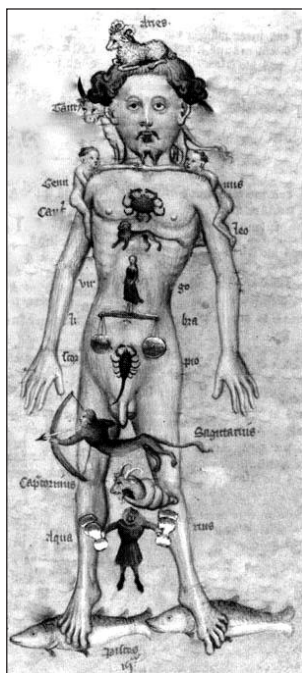
<sup>52</sup> Manilio, *Astrología*, libro II, 453.

<sup>53</sup> Véase Long (1989). Se basa para su estudio en tres documentos latinos y siete representaciones romanas, la más antigua de las cuales es de la época de Augusto y la más reciente del siglo IV d.C.. Equivalencias entre los dioses y los meses también se encuentran en Egipto en el Imperio Nuevo y la época ptolemaica. En Grecia no hay fuentes tan claras, pero el autor sospecha que es el origen de las identificaciones latinas.

<sup>54</sup> Sobre el simbolismo del zodiaco puede leerse a Guénon (1995), Cirlot (1982), Chevalier (1998), etc.

<sup>55</sup> Los antiguos griegos relacionaron determinados dioses con determinadas partes del cuerpo. Metrodoro de Lámpsaco identificaba sistemáticamente a los héroes de la Ilíada con la mayoría de partes del cosmos: Agamenón equivalía al éter, Aquiles al sol, Helena a la tierra, Paris al aire y Héctor a la luna. Además, mantenía correspondencias similares entre los dioses y las partes del cuerpo: para él, Deméter era el hígado, Dionisos el bazo y Apolo la bilis. Parece que la misma estrategia prevalece

Tal relación parece subyacer en cierto pasaje órfico, además de en los citados al comienzo de este capítulo.



Ejemplo de representación medieval del zodiaco en el cuerpo humano.

“*Olimpo y Tiempo* son una misma cosa. Los que creen que son *Olimpo* y *Cielo* los que son una misma cosa se equivocan completamente (...)”.<sup>56</sup>

El comentarista del *Papiro Derveni* aclara que de las identificaciones que se hacían en su época, la verdadera es la de Olimpo y Tiempo, y no la de Olimpo y Cielo.<sup>57</sup>

Podríamos pensar que el poema original que se comenta en el papiro identificaba los tres términos, lo que nos remite a nuestra propuesta. Tiempo, Olimpo y Cielo son una misma cosa, porque los olímpicos están en el cielo y marcan nuestro tiempo.<sup>58</sup>

en las *Alegorías Homéricas* compiladas por el Heráclito del siglo I d.C. y en la *Teología* de Cornuto (Betegh, 2004: 203). Debería estudiarse detenidamente si estas correspondencias son equivalentes a las que se hacen en época medieval y que todavía sirven de base a la astrología moderna.

<sup>56</sup> Columna XII del Papiro Derveni, traducción de Bernabé (2004: 169).

<sup>57</sup> El *Papiro Derveni* es un texto que consiste en un comentario exegético sobre un poema más antiguo. La fechación de ambos es diferente, y nos parece legítimo suponerle mayor “autenticidad” al poema que al comentario.

<sup>58</sup> Betegh (2004: 249) considera este pasaje “the most perplexing argument in the whole papyrus”<sup>59</sup>. Cita a Brisson, quien dedica un artículo al tema: “Chronos in column XII of the Derveni papyrus” en *Studies on the Derveni Papyrus*, eds. Laks y G.W.Most, Oxford, 1997, pp.149-66.

## Los griegos y el Santo Grial

Si aceptamos que en la antigüedad los doce dioses olímpicos correspondían a los doce signos del zodiaco, observamos ciertos paralelismos claros entre la Última Cena de Cristo y los pasajes órficos citados. En ambos casos, la figura de un dios encarnado que posee un recipiente de gran poder está rodeada por doce figuras. Además, el dios central tiene una especial relación con el vino y el pan o trigo, y el recipiente tiene un simbolismo relacionado con la espiritualidad. Pero a los paralelismos entre esos dos contextos culturales se le añaden los de un tercero, referentes a la leyenda del Santo Grial:

“una doncella, hermosa, gentil y bien ataviada, que venía con los pajes, sostenía entre sus manos un grial. Cuando allí hubo entrado con el grial que llevaba se derramó una claridad tan grande, que las candelas perdieron su brillo, como les ocurre a las estrellas cuando sale el sol, o la luna. El grial era de fino oro puro”.<sup>59</sup>



A la izquierda, uno de los “santos griales” que recibe más devotos, el de la Catedral de Valencia; a la derecha, Mesa de Pentecostés, dividida en 12 partes, ilustración de manuscrito Codex Latinus, s. XII, Staatsbibliothek de Munich.



<sup>59</sup> Chrétien de Troyes (1961: 96). Es la primera aparición del Santo Grial en este texto.



Historia forjada a lo largo de la edad media, cuenta con variantes a menudo irreconciliables. Supuestamente, el Grial fue transportado por José de Arimatea y Nicodemo a Gran Bretaña, en donde cobró un protagonismo único en la corte del rey Arturo. Según Guénon (1962), la mesa acostumbra a simbolizar el zodiaco, y ejemplifica esta idea identificando a los doce caballeros de la mesa redonda con los doce signos del zodiaco y los doce apóstoles.<sup>60</sup> Como dijimos, no todas las versiones coinciden en el número de caballeros, pero sí que debe reconocerse el simbolismo solar y “cristiano” (en el sentido estricto de relativo a Cristo) de esta leyenda. Es evidente, por ejemplo, el paralelismo de *La búsqueda*, obra anónima del siglo XIII perteneciente al llamado *Ciclo de la Vulgata*, con distintos momentos de la vida de Jesús:

“la asamblea de los caballeros el día de Pentecostés, la aparición del Santo Grial y la partida de los compañeros, tienen una clara analogía con la llegada del Espíritu Santo y la marcha de los Apóstoles que recorrerán el mundo. El Asiento Peligroso, vacío en la Mesa Redonda, es –posiblemente- el lugar que debería haber ocupado Judas. El simbolismo queda claro en Galaz (“puro entre los puros”), cuya vida sigue la de Jesús”.<sup>61</sup>

Pero el simbolismo de la mesa en el medioevo no fue exclusivo del ciclo artúrico. En el sureste de la actual Francia los trovadores cátaros se inclinaban por la mesa redonda de la nostalgia para convertirse en caballeros.<sup>62</sup> Que esta mesa es también símbolo del zodiaco se fundamenta en las características del castillo cátaro de Montségur, que según algunos representa un calendario perfectamente sincronizado con el sol.<sup>63</sup> Otra leyenda narra como Carlomagno (742-814) fue perseguido de niño por sus hermanos mayores, lo que le hizo huir a la España sarracena. Allí, bajo el nombre de Mainet realizó diversas hazañas tras las cuales regresó a Francia para recuperar la corona. “Luego, gobernó cien años, rodeado por un zodiaco de doce pares”.<sup>64</sup>

<sup>60</sup>Guénon (1995).

<sup>61</sup>*La búsqueda del Santo Grial*(1991:11).

<sup>62</sup> O. Rahn (1992: 64). Este autor escribe a principios del siglo pasado. En la actualidad, la relación entre cátaros y trovadores genera polémica entre los medievalistas, y pocos aceptarían el concepto de “trovador cátaro” (comunicación personal del Dr. Xavier Bonillo).

<sup>63</sup>Según Fernand Niel, *qf.* en Rahn (1992:313, nota 137).

Concluyendo, los paralelismos entre contextos culturales diferentes pueden deberse a distintos motivos. En los casos mencionados, haría falta identificar esos contextos como diferentes. En la edad media, el cristianismo (mediante unas u otra de sus variantes) fue omnipresente y, recibió influencias, en mayor o menor grado, de los cultos solares, tendentes al monoteísmo, típicos de la época helenística. A pesar de esto, no hemos demostrado que estos parecidos sean herencias históricas. Eso no es lo que nos interesa. Por el contrario, entendemos que lo significativo es que ciertos modelos que todavía hoy podríamos llamar “arquetípicos” se repiten sin cesar a lo largo de la historia. La posible base astronómica de tales “universales” no puede descartarse, pero tampoco la opción contraria, a saber, que el cielo y la mitología hayan sido ordenados, concebidos, según unas “categorías” que, por razones difíciles de comprender, se repiten cíclicamente en diferentes lugares y espacios. En resumen, consideramos que la aparición del recipiente de vino (en realidad, sangre divina) portado por un dios encarnado rodeado por doce compañeros en una mesa existe, además de en el cristianismo y la edad media, en la Grecia antigua. Sin duda alguna, tal hecho está estrechamente relacionado con la visión del cielo que en el Viejo Mundo hubo, a saber, aquella que percibe el sendero del sol dividido en una docena de partes.



En la mesa aparecen los signos que comienzan las estaciones: Aries, Capricornio, Libra y Cáncer. En el cielo, el zodiaco completo. *D.Solcius von Stolckenberg, Viridarium chymicum, Francfort, 1624. Extraído de Roob (2006: 393).*

<sup>64</sup> Campbell (1959: 288), quien se basa en Joseph Bédier, *Les légendes épiques* (3ª edición; París, 1926). No por un zodiaco de veinticuatro elementos, sino de doce (entiéndase “pares” como sinónimo de caballeros y no de parejas).

Cuadro comparativo

	Ultima cena de Cristo	Leyenda del Grial	Textos órficos	Equivalente
Manifestación del principio universal	Cristo	¿Galaz?	Dionisos, que encarnado en hombre en ocasiones no es reconocido como dios	El Sol
El Vino	Su sangre es vino	El Grial sacia a todos los comensales con todo tipo de manjares	Es el dios del vino	
El Pan y/o el trigo	Su cuerpo es pan	El grial se vincula a grandes banquetes	Es el nieto de la diosa del trigo, Démeter	

Mitología comparada

<b>Contenido del recipiente sagrado</b>	Es la sangre de Cristo, la eternidad, la luz	Es lo espiritual, la eternidad, la luz, y en algunas ocasiones también la abundancia material. Oscurece a las condelas como el sol a las estrellas abundancia material	Si aceptamos ecos órficos en Platón y el <i>Corpus Hermeticum</i> es el pensamiento universal( que no la razón). La luz del sol	La luz del sol
<b>Recipiente sagrado</b>	La copa de la última cena, el virginal vientre de María	El Santo Grial	La cratera de Dionisos, la misma que la del demiurgo, cuya manifestación es la luna, el "virginal" vientre de Sémel	La luna
<b>Mesa alrededor de la cual figuran diversos personajes</b>	Mesa de la última cena	Mesa redonda de Arturo y mesa de la nostalgia de los cátaros. En otro contexto, Carlomagno gobierna rodeado por el zodiaco	Mesa del Sol	El zodiaco (la eclíptica del sol)
<b>Número de personajes que rodean al protagonista de la escena</b>	12 apóstoles	Variable. A veces 12 caballeros	No se indica el número, pero se puede inferir que doce (el número de olímpicos)	12 signos zodiacales

#### Bibliografía

- Anónimo, *La búsqueda del Santo Grial*, Alianza Tres, Madrid, 1991, introducción de Carlos Alvar.
- Arato, *Fenómenos*, BCG, Madrid, 1993
- Barton, T., *Ancient Astrology*, Routledge, Londres y Nueva York, 1994
- Bernabé, A. (editor), *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid, 2003
- Bernabé, A., *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*, ed. Trotta, Madrid, 2004
- Bernabé, A., “La fórmula órfica “Cerrad las puertas, profanos”. Del profano religioso al profano en la materia”, en *Ilú, revista de historia de las religiones*, número 1, 1996, pp.13-37.
- Bernabé, A., y Jiménez San Cristóbal, A. I., *Instrucciones para el más allá, Las laminillas órficas de oro*, ediciones Clásicas, Madrid, 2001
- Bernal, M., *Atenea negra. Las raíces afroasiática de la civilización clásica*, Barcelona, 1993, (original de 1987)
- Betegh, G., *The Derveni Papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, U.K., 2004
- Brisson, L., «La Figure de Chronos dans la Théogonie Orphique et ses Antécédents iraniens », en *Mythes et Représentations du Temps*, CNRS, Paris, 1985
- Campbell, J., *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, F.C.E., México, 1959
- Chevalier, J., y otros, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1998
- Chrétien de Troyes, *Perceval, el cuento del Grial*, edición de Martín de Riquer, Espasa Clape, Madrid, 1961
- Cirlot, J.-E., *Diccionario de símbolos*, ed. Labor, Barcelona, 1982, 5ª edición
- Detienne, M., *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, 1986, (1967)
- Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Thames and Hudson, Bristol, 1970
- Dodds, E.R., *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, 1980
- Eliade, M., *De Zamolxis a Gengis-Khan, Religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental*, ed. Cristiandad, Madrid, 1985
- Eratóstenes, *Catasterismes*, ed. Bernat Metge, 2004
- Frankfort, *Reyes y Dioses*, Madrid, 1981
- Frazer, *La rama dorada*, México, 1965
- García Calvo, A., *Contra la Realidad, Estudios de Lenguas y de Cosas*, Zamora, 2002
- García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Alianza editorial, Madrid, 1995
- Gil Coma, R., *Lo Templario; Estado de la Cuestión*, ed. AUSA, Sabadell
- Graves, R., *Los mitos griegos*, volumen 1, Alianza, Madrid, 2002
- Guéron, *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Barcelona, 1995 (Paris, 1962)
- Guthrie, W.K.C., *Orfeo y la religión griega, estudio sobre el “movimiento órfico”*, Madrid, 2003; (Londres, 1952)
- Gwyn Griffiths, J., “The Orders of Gods in Greece and Egypt (According to Herodotus)”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 75 (1955), 21-23
- Heath, T.L., *Greek Astronomy*

- Heidegger, M., *Conferencias y Artículos*, Barcelona, 2001
- Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, Madrid, 2000
- Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, (traducción de J. Gaos), Madrid, 1993, (original: *The theology of early Greek philosophers*, Oxford, 1947)
- Kahn, Charles H., “On early Greek astronomy”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 90 (1970), 99-116
- Kern, O., *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, 1972
- Krappe, A.H., “The Anatolian Lion God”, en *Journal of American Oriental Society*, vol. 64, n. 3, (jul.-sep. 1945), 144-154
- Kuhn, T.S., *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona, 1996
- Lattimore, R., “Herodotus and the Names of Egyptian Gods”, en *Classical Philology*, vol. 34, n°4 (octubre 1939), 357-365.
- Lebeuf, A., “The Milky Way, a path of the souls”, en *Astronomical Traditions in Past Cultures, institute of Astronomy*, Bulgarian Academy of Sciences, National Astronomical Observatory, Rozlen, ed. Por Vesslina Koleva y Dimiter Kolev, Sofía, 1996.
- Long, C.R., “The Gods of the Months in Ancient Art”, en *American Journal of Archaeology*, vol. 93, n° 4, 1989, 589-595.
- Manilio, M., *Astrología*, B.C.G., Madrid, 1996
- Martínez Marzoa, F, *Historia de la Filosofía*, v. I, Madrid, 2000
- Martínez Marzoa, F, *Lengua y Tiempo*, Madrid, 1999
- Martínez Villarroya, J., “Quetzalcoatl y Heracles”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, vol. I (febrero 2005a), 43-66
- Martínez Villarroya, J., “Àfrica i Índia: indicis índics o prehistòria del dionissisme”, en *Ex Novo, Revista d'Història i Humanitats*, vol II (julio 2005b), 25-44
- Nelli, R., *Diccionario del Catarismo y las herejías meridionales*, 1968 el original, Palma de Mallorca, 1997
- Rahn, O., *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo*, 1964 el original, 1982 primera edición en español, Madrid, 1992 tercera edición.
- Renau, X. (editor), *Textos Herméticos*, Madrid, 1999
- Richer, J., *Delphe, Délos et Cumes, les grecs et le zodiaque*, Julliard, Paris, 1970
- Rochberg, F., *Babylonian horoscopes*, American Philosophical Society Independence Square, Philadelphia, 1998
- Roob, A., *El Museo Hermético, Alquimia y Mística*, ed. Taschen, Madrid, 2006
- Rougier, L., *Religion astrale des pythagoriciens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959
- Sallis, J., *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington and Indianapolis, 1999
- Vernant, J.-P. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1985
- Weill, S., *La fuente griega*, ed. Trotta, Madrid, 2005
- West, M. L., “Ab ovo: Orpheus, Sanchunathon, an the Origins of the Ionan World Model”, en *The*

*Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, No. 2 (1994), 289-307

West, M.L., *Early Greek philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971

West, M.L., *The orphic poems*, Clarendon Press, Oxford, 1983